Irénikon

Église, nation et culture: l'expérience des chrétiens orthodoxes d'Antioche, par Tarek Mitri • La nouvelle création rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij (*fin*), par André Joos • La notion de «hiérarchie des vérités»: interprétation œcuménique • L'Église locale et universelle • Chronique des Églises • Bibliographie • Tables.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXIII 4[e] trimestre 1990

Éditorial

Un événement qui, au cours des temps, aura un poids considérable dans la recherche de l'unité chrétienne est passé à peu près inaperçu du grand public malgré la solennité dont il a été entouré. Le 25 octobre le Pape Jean-Paul II a présenté au Synode des évêques réunis à Rome à ce moment le «Code des canons des Églises orientales» qu'il venait de promulguer le 18 octobre. Avec cet acte du magistère romain une page est tournée dans l'histoire des Églises orientales catholiques.

Après Vatican II on avait longuement hésité entre la reprise d'une codification commune à toutes les Églises orientales catholiques et la rédaction d'un code propre à chacune d'elles selon sa tradition canonique particulière. Il est vrai que, dans la pensée de plusieurs, de tels codes orientaux mis en parallèles avec le Code latin auraient supposé la publication d'une Loi fondamentale de l'Église. De celle-ci il fut longtemps question puis on y renonça pour de bonnes raisons, œcuméniques, en particulier. Mais nombreux étaient les Orientaux catholiques — pour ne pas dire tous, y compris les patriarches de ces Églises — qui désiraient un Code oriental unique, vu l'imbrication des relations ecclésiastiques au Proche Orient.

Ce Code est promulgué par l'autorité romaine. Toutefois, d'un bout à l'autre du travail de rédaction qui s'étend sur plus de quinze ans les Orientaux catholiques y ont collaboré directement. On est donc en droit de considérer qu'il représente réellement la pensée des Églises orientales catholiques et de leurs chefs et responsables. En outre, des observateurs des Églises orthodoxes ont été présents aux sessions de la Commission. On ignore quel aura été le poids des avis qu'ils auront donnés quand ils y étaient invités. Ceci n'a, d'ailleurs, qu'une importance secondaire.

Ce qui porte davantage à conséquence est la réalisation même de ce Code. Désormais de manière stable et définitive les Églises orientales catholiques ont un droit différent de celui des Églises orthodoxes. Même si le contenu de ce «Code des canons des Églises orientales» intègre de très nombreux éléments de la tra-

dition orientale, il reste que sa conception même est tout à fait latine. Il suffit pour cela de prendre acte du fait que le Titre III sur «l'autorité suprême dans l'Église» est littéralement copié sur le Code latin de 1983 et qu'aucune place n'y est donnée aux patriarches, si ce n'est leur participation au Synode des évêques «selon les normes spéciales édictées par le Pontife Romain lui-même» (can. 46 § 2). Aucune mention n'est faite de l'autorité particulière qui leur revient dans le gouvernement de l'Église universelle et dans les conciles œcuméniques. Disons donc que, hormis ces normes qui leurs sont assignées pour le Synode des évêques (et qui ne font partie d'aucun des deux Codes ni, bien sûr, de la Constitution «Pastor Bonus» qui a réorganisé la Curie romaine en 1988) les chefs des Églises orientales comme tels n'ont pas de place comparable à celle que les conciles œcuméniques tenus en commun avec eux, jusqu'à celui de Florence inclu, leur avait reconnue.

Jusqu'à présent toutes les dispositions canoniques concernant les Églises orientales catholiques depuis l'union avec Rome de chacune d'elle avaient un certain caractère provisoire. Elles ont désormais une nouvelle figure juridique stable qui les sépare un peu plus des Églises dont elles sont issues.

Certes la responsabilité d'un tel état de chose n'incombe pas qu'aux Orientaux catholiques ou aux Latins. Si les Églises orthodoxes avaient été en mesure de faire valoir plus concrètement leur tradition canonique, son efficience, son actualité et son unanimité, les choses auraient peut-être pris une tournure différente. La lenteur de la mise en route du Concile panorthodoxe, les incertitudes régnant sur les juridictions des différentes Églises hors de leur territoire oriental d'origine, les retards apportés à résoudre ensemble des questions intéressant la vie pastorale et qui demandent des solutions urgentes et adaptées au monde d'aujourd'hui: tout cela n'encourageait guère, même les esprits les mieux disposés à l'égard de la tradition orthodoxe, à prendre comme référence l'organisation canonique actuelle de l'Église orthodoxe dans son ensemble.

Quoi qu'il en soit, il est difficile d'imaginer que ce Code contribue à rapprocher les Églises orientales catholiques et orthodoxes. Un seuil a désormais été franchi qui rend impensable tout retour en arrière.

Église, nation et culture

L'expérience des chrétiens orthodoxes d'Antioche
Une approche socio-historique*

Les Églises d'Orient se retrouvent, aujourd'hui, face à «un Islam qui se cherche et une modernité qui s'angoisse»[1]. Elles sont, toutefois, profondément marquées par une «permanence du passé» dans la conscience, certes, mais aussi dans les faits et les structures.

L'Ordre politique ottoman: le régime des Millets. — Il est donc bien à propos, à l'âge du nationalisme et du retour de l'Islam ou de sa résurgence, de commencer par la référence à l'expérience historique des Millets sous l'Empire ottoman. Ces nations, comme le suggère l'appellation, regroupaient sous la tutelle de l'autorité centrale, tous les membres, sociologiques dirait-on aujourd'hui, d'une communauté religieuse déterminée.

Ce groupement était défini, également, par l'ethnie quoique les contours de cette dernière ne soient pas bien délimités. Si les Arméniens constituaient une communauté unie par la religion, la langue et l'histoire, les Roums, dont le nom suggère leur descendance des Romains d'Orient, n'avait en commun que l'identité religieuse. Dans la vision ottomane du monde, elle était une base suffisante pour constituer une sorte de société distincte, bien que non séparée, et surtout une entité politico-juridique. Ainsi le rapport des Grecs, Arabes, Bulgares et autres à l'État dont ils étaient sujets, passait-il nécessairement par une instance intermédiaire: l'Église, celle du Patriarcat de Constantinople. Le chef de cette dernière, dit Millet Bashi, assumait une double fonction de représentation

* Conférence donnée à l'Assemblée nationale catholique annuelle pour l'œcuménisme en Belgique, réunie à Namur le 24 novembre 1990.

1. Patriarche IGNACE IV, *Le problème œcuménique à la lumière de l'expérience antiochienne*, in: *Contacts* XXXV, N° 123 (1983), p. 266.

et, en vertu de la reconnaissance de l'Église comme institution juridico-administrative de l'État, il exerçait une autorité politique et non seulement morale, dérivée du pouvoir central. Car selon le régime des millets, qui se voulait une codification élaborée du principe islamique traditionnel de la *Ḏimma,* une sorte d'autonomie sous tutelle, ces communautés régissaient leurs affaires intérieures selon leurs propres lois, particulièrement en matière de statuts personnels. En échange d'une loyauté à l'État musulman, non sans subordination, les communautés non-musulmanes jouissaient d'une protection quelque peu sécurisante mais aussi marginalisante.

Les mouvements nationalistes: engagement et participation des chrétiens. — Cet ordre politique ottoman menacé, de l'extérieur, par les puissances européennes et secoué, de l'intérieur, par les mouvements indépendantistes d'inspiration nationaliste, connut à partir de la deuxième moitié du XIX[e] siècle des réformes allant dans le sens de l'égalité civile et politique entre les chrétiens et leurs concitoyens musulmans.

Par la suite la marginalité allait être dépassée par une participation accrue des chrétiens à la vie culturelle et politique. Le repli sur soi, non dépourvu d'un certain sentiment de sécurité et signe d'accomodement à la condition minoritaire, devait céder la place à une volonté d'engagement dans la chose publique de même qu'à un désir d'innovation. Ainsi, à travers une période où les structures traditionnelles de l'ordre social et politique se modifient et sont l'objet de réformes ou de changements, les chrétiens, à l'instar de certaines minorités dans des situations comparables, jouent un rôle dont l'influence atteignit des dimensions plus grandes que ce que pourrait suggérer leur importance numérique.

Les nouveaux modes de coexistence entre chrétiens et musulmans émergèrent en rapport avec la poussée de mouvements nationalistes. Le déclin de l'Empire ottoman s'accompagna d'une influence grandissante, culturelle autant que politique, de l'Europe. Les idéologies et les structures politiques en jeu dans le monde dit chrétien pénètrent le monde musulman. Dans ce contexte, les chrétiens d'Orient ne se contentèrent pas

d'un rôle réduit à celui d'agents de transmission. Ils participèrent activement aux luttes pour l'indépendance nationale, contre les Ottomans, d'abord, contre les puissances européennes, ensuite. Cette participation a été précédée, voire préparée, par un engagement de l'élite chrétienne dans la renaissance culturelle arabe, la *Nahḏa*.

Plus tard, le sens de la nation et de l'unité nationale ayant fait son chemin, les chrétiens devinrent plus confiants quant au dépassement de leur condition de minoritaires.

Nationalisme et islamisme. — La création des nouveaux États indépendants n'avait pas entraîné, cependant, une intégration nationale ni transformé radicalement les identités traditionnelles. L'idéologie nationaliste, source de légitimité de ces nouveaux États, n'était pas sans ambiguïté. L'arabité est parfois assimilée à l'identité islamique. Au cours du processus d'émancipation suivi de l'édification nationale, les élites politiques arabes soulignèrent la solidarité islamique en opposition aux puissances étrangères.

Le nationalisme est aussi l'objet d'une tentative constante de récupération de la part d'un certain islamisme qui le percevait, dans sa coloration laïcisante, comme un diviseur de la *Umma* ou comme un concurrent dont la parenté est souvent attribuée aux chrétiens ainsi qu'aux élites musulmanes occidentalisées. Une idéologie de plus en plus populaire, à la fin des années soixante-dix, prend la forme de ce qu'on appelle le réveil de l'Islam.

L'affirmation islamiste exprime le refus de la domination politique et culturelle de l'Occident. Elle véhicule plusieurs revendications: celle de la légitimité qui fait défaut aux régimes en place, celle de l'unité d'une *Umma* de plus en plus morcelée et celle de contre-valeurs face à l'intrusion déculturante de l'étranger. On pourrait ajouter que si l'idéologie religieuse connaît un regain de vigueur et d'actualité, c'est parce que les réponses économiques, sociales et politiques, fournies par le socialisme ou le libéralisme, restent dérisoires. Nous assistons aussi à une utilisation du message islamique comme moyen de contestation politique, obligeant les classes dirigean-

tes visées à rechercher leur légitimation dans l'instance religieuse.

Réactions chrétiennes et tentatives. — La réaction islamiste se retourne parfois contre les chrétiens, relativement occidentalisés et plus influents que leur proportion numérique ne le permet. Les attitudes se diversifient à leur égard. Les activistes des groupes violents les désignent comme infidèles à combattre dans la voie de Dieu[2]. Certains les tolèrent en échange d'une certaine subordination, d'autres s'élèvent contre leur arrogance en affirmant que seule la loi islamique, la *šar'ia* est protectrice de leur liberté et garante de la concorde sociale.

Les menaces à l'encontre des chrétiens, réelles parfois mais souvent exagérées, accentuent chez ces derniers des attitudes minoritaristes partiellement dissipées jusqu'alors, refoulées ou latentes. La permanence d'une certaine conscience millétiste et le laïcisme déçu se conjuguent pour renforcer une tendance au retrait, une sorte de démission s'exprimant soit par l'émigration, soit par le repli sur soi. Dans ce contexte, la marginalisation intériorisée ne peut être brisée, ne serait-ce que relativement, qu'à travers la réussite individuelle dans les domaines de l'activité économique ou la maîtrise des sciences et des techniques.

Une tendance extrême, le séparatisme prônant un État chrétien ou une société-nation chrétienne autonome, ne peut séduire qu'une minorité. Car, en dépit de la popularité relative de cette idée, le projet semble manquer de réalisme. Nombreux sont les chrétiens qui sont conscients, douloureusement dans certains cas, de ce que les rapports de force permettent. La peur guette les chrétiens sociologiques dans les Églises. Il s'agit souvent d'une peur qui paralyse. En se repliant dans un cloisonnement et sur une identité parfois narcissique, ils risquent d'accélérer ce dont ils ont peur: leur propre dépérissement par extinction ou émigration.

Cependant, il serait injuste d'analyser l'état des chrétiens au

2. Cf. *Al Fariḍa al Ġa'iba* dont l'auteur présumé serait Moḫammad Abdul Salām Faragā.

sein de leurs nations à partir des attitudes décrites ci-dessus. Tout aussi injuste est une réduction de l'Islam arabe à l'islamisme ou bien le passage d'une affirmation catégorique à son contraire. L'on pensait souvent, jadis, que la modernisation, donc la sécularisation, était un phénomène socio-historique irréversible et l'on a tendance de nos jours à croire que la résurgence du radicalisme islamique risque d'être, à son tour, inéluctable et en quelque sorte inhérente à l'Islam lui-même.

Si je ne m'arrête pas longtemps sur les manifestations multiples — et sur plus d'un plan — de convivialité islamo-chrétienne, je n'entends certainement pas minimiser son ampleur, sa valeur et ses promesses. Mon objectif premier, à travers ce survol rapide et quelque peu schématique, est de mettre en relief les difficultés et les attitudes extrêmes qui les accompagnent, et cela afin d'aiguiser la problématique qui sous-tend ma réflexion; mais aussi dans le but de montrer le caractère pluriel et donc complexe de la conscience de soi chrétienne, conditionnée à son tour par une réalité plurielle. Millétisme, nationalisme et islamisme se sont succédés chronologiquement, mais ils continuent à coexister au sein de la représentation chrétienne des relations avec les musulmans.

Pour un témoignage au cœur du monde arabe. — Il m'est difficile — et il est peut être inapproprié — de disserter à partir de cette première analyse sur «Église, nation et culture». Je tâcherai donc de vous soumettre quelques éléments d'une réflexion marquée par l'expérience de l'Église à laquelle j'appartiens, l'Église orthodoxe (dite grecque) d'Antioche. Je m'efforcerai de dégager diverses composantes de l'idée qu'elle se fait de son témoignage dans le monde arabe et cela pour éclairer la problématique de ses engagements actuels. Et en admettant que les tentations dont je faisais état ci-dessus ne lui sont pas étrangères, je soulignerai ce qui me semble être le noyau irréductible de sa vocation chrétienne. Il est évident que sa fidélité à cette vocation n'est pas sans failles. Aussi ses faiblesses et ses blessures, tant historiques qu'actuelles, suscitent des questions, qui se posent non seulement à elle mais à l'ensemble des chrétiens. J'en évoquerai quelques-unes rele-

vant surtout de la présence chrétienne, du rapport au passé et du temoignage d'Église en Islam[3].

La première donnée incontestable est celle de se voir enraciné, de se croire fermement arabe comme les musulmans et même avant eux. Il s'agit par là de montrer que l'arabité et l'Islam ne coïncident pas jusqu'à s'identifier. L'arabité est conçue comme une vocation d'inclusion. Ainsi, au lieu de se penser comme coextensive historiquement et spatialement à l'Islam, il faudrait prendre conscience de toutes les richesses que l'Orient chrétien lui a apportées autrefois, dès les temps les plus reculés. La profondeur temporelle de l'identité arabe s'exprime à travers un grand nombre de références à l'histoire arabo-musulmane. Il est question des Gassanides qui accueillirent les conquérants arabes et les ont soutenus, du Patriarche Sophrone qui a livré Jérusalem au calife ʿUmar, et surtout de Jean Damascène, argentier du calife Ommayade et haute figure symbolique d'un christianisme en Islam, capable de dissocier l'identité religieuse de l'allégeance politique. Sa loyauté envers le nouvel État, malgré les liens religieux qu'il maintenait avec ses ennemis, a tracé un chemin, le seul en quelque sorte, à permettre la continuité de la présence chrétienne dans la demeure de l'Islam.

Mais, par ailleurs, les relations entre l'Orient chrétien et l'Islam sont faussées par les guerres de religions, le *ǧihād* musulman et les croisades chrétiennes de toutes sortes. Les conséquences déplorables d'une identification de certains des chrétiens d'Orient avec les ennemis de l'Islam ainsi que la réaction, peu différenciée de la part des musulmans, sont largement connues. Il est devenu indispensable, dans les moments de crise, quand l'authenticité des chrétiens et leur loyauté à leurs nations sont mises en cause du fait de leur relation avec l'Occident chrétien, d'affirmer, comme le fait le Synode de l'Église d'Antioche en 1975, juste au début de la guerre civile au Liban: «Nous n'avons jamais mandaté personne pour nous protéger. Nous n'avons cessé de vivre pendant deux mille ans

3. Selon le titre du beau livre de Mgr Teissier, archevêque d'Alger.

en Orient, dans une continuité éloignant de nous tout soupçon de servilité»[4].

Mais pour se sentir maître chez soi et non point étranger, il ne suffit pas de clamer son ancienneté et de rejeter tout amalgame entre chrétiens arabes et monde occidental, il appartient aux chrétiens d'être liés à leur terre, il faut, selon l'expression du métropolite Georges Khodr, qu'elle «devienne leur chair»[5]. L'insistance sur une arabité conçue comme vocation d'inclusion permet de réconcilier l'histoire particulière de la communauté chrétienne et le patrimoine arabe commun. L'enjeu n'est pas sans importance et il se présente sous un double aspect, celui d'un rapport pacifié à son passé, purifié d'illusions et de nostalgies à l'égard d'un monde révolu, mais aussi celui d'une inculturation dans le monde d'aujourd'hui, exigence première pour un témoignage crédible.

Il est évident que les divers patrimoines antiques ne sont pas tous morts. Seule une arabité étroite à résonnance confessionnelle les considère comme des vestiges archéologiques. On ne peut ignorer que l'essor scientifique de la civilisation islamique est tributaire de Byzance, de la Syrie et de l'Iran. La culture arabe a assimilé celle des pays conquis par l'Islam, elle est devenue point de convergence de plusieurs affluents anciens ainsi que de plusieurs religions.

Un héritage antérieur à l'Islam ne peut constituer une négation de l'identité arabe. Il n'y a pas lieu d'être écartelé entre deux héritages. Toutes les ères peuvent avoir leur place légitime dans la culture des chrétiens. Mais la culture arabe est celle qui a été reçue en dernier. Elle s'impose d'elle-même, elle n'a pas à se justifier. Sans effacer, toutefois, les traces d'autres cultures enfouies dans la conscience ni déraciner ceux qui y trouvent leurs racines. Néanmoins, ces anciennes cultures, dans leurs composantes religieuses surtout, ne peuvent renaître ou être revivifiées qu'à travers la culture arabe.

4. *Lettre du Synode de l'Église orthodoxe d'Antioche adressée aux Orthodoxes du Liban*, le 25 juin 1975.

5. Georges KHODR, *Homélie lors de sa consécration épiscopale*, in: *An Nur*, N° 2, (février 1970), p. 102.

La présence chrétienne dans le monde arabo-musulman d'aujourd'hui n'est féconde qu'en accordant à l'inculturation toute l'importance qui lui revient. Vécue comme processus continu d'incarnation de la vie et du message chrétien dans la concrétude de l'aire arabe, elle ne se réduit pas à la recherche des moyens d'expression les plus appropriés puisés dans la culture arabo-musulmane. Elle est sensée devenir elle-même «un principe d'inspiration à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture...»[6].

La connotation première de la présence chrétienne au monde arabe est d'ordre qualitatif. Cependant, il serait irresponsable de détourner les yeux de ce qui menace cette présence, de l'extérieur comme de l'intérieur, à savoir l'alternative ruineuse «ghetto ou émigration».

Quelle identité communautaire? — L'Église orthodoxe d'Antioche, comme l'ensemble des Églises vivant dans le monde arabo-musulman, n'a jamais connu le régime de la chrétienté triomphante qui, à la fin du premier millénaire, achevait de s'installer dans le monde byzantin comme en Europe occidentale. Elle devait être, selon les termes du Patriarche Ignace IV, une Église de l'humilité sans la gloire — ni les illusions — de la première, de la deuxième et de la troisième Rome. Elle n'a pas été épargnée par les conséquences, parfois pesantes, de la séparation brutale entre les christianismes occidental ou byzantin et l'Islam. «Cette séparation entraîna une définition de l'Oikouménè comme coextensive à l'Église. L'ecclésiologie, à cause de la lutte armée entreprise par la chrétienté médiévale, tant latine que byzantine, s'est historicisée, c'est-à-dire que l'Église a épousé la forme sociologique des nations baptisées chrétiennes. Le monde chrétien était le séjour de la paix et de la lumière, celui de l'Islam n'étant que guerres et ténèbres»[7].

Mais quelles que soient les influences sur le plan de la théologie et de l'ecclésiologie, la condition concrète de l'Église en

6. Jean Corbon, *L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen Orient*, in: *Proche Orient Chrétien*, XXXVIII, fasc. III-IV (1988), pp. 255-256.

7. Georges Khodr, *Christianity in a Pluralist World*, in: *The Ecumenical Review*, XXII, N° 2 (april 1971), p. 5.

la demeure de l'Islam la protège contre les tentations du triomphalisme ou du messianisme collectif. Les échecs politiques ont contribué à purger son ecclésiologie de l'idée d'une chrétienté d'État.

Une voie est donc tracée. Elle mène, avant que le moment n'en soit venu pour les autres, à considérer comme vétustes les théocraties, et toute autre forme de confusion entre le spirituel et le temporel, ainsi que toute restauration moniste d'une ethnie religieuse.

L'identité communautaire moderne pouvait donc signifier que les chrétiens ne constituent pas une minorité politique, liée au monde dit chrétien, et dont les intérêts propres contredisent ou sont simplement distincts de ceux du monde arabe. L'identité ecclésiale, à son tour, ne peut se développer «contre» les autres, mais bien «pour» eux, sinon elle perdrait ou obscurcirait son originalité.

Dans certaines de ses expressions, cette identité pouvait aller jusqu'à affirmer que les chrétiens peuvent jubiler quant ils ne détiennent pas de pouvoir et se trouvent incapables de nourrir l'espoir d'y accéder. Cela leur permettra de «vivre pour le Christ», en se comparant, comme il est dit dans l'épître à Diognète, à l'âme dans le corps de la société. L'Église locale ne serait pas réductible à un corps social à côté d'un autre, puisque l'Évangile, qui parle simplement du levain dans la pâte, rappelle que les chrétiens sont de la même pâte que leurs frères — et sœurs — humains.

Cette idée ecclésiale, si simple et si première, invite à s'opposer, dans le contexte régional et surtout libanais, au tribalisme chrétien synonyme d'égocentrisme communautaire. L'impératif spirituel est certes le mieux obéi dans une vision nationale à coloration laïcisante.

S'agirait-t-il aujourd'hui de renoncer à cette vision, puisque les chances de la laïcité semblent régresser? Ou d'attendre qu'elle puisse porter des fruits dans un avenir qui ne serait pas lointain, parmi les musulmans, avant de s'engager dans le destin arabe?

Ou simplement de repenser, en dialogue avec les musulmans, les rapports entre État, société et religion, non pour s'ac-

commoder d'un éventuel retour à la *Dimma* ni même pour négocier des droits plus étendus que les États islamisés devraient accorder aux minorités religieuses, mais pour chercher un modèle de société qui ne calquerait pas l'Occident sécularisé et se situerait dans une voie propre aux sociétés arabo-islamiques. Il serait ouvert aux notions de co-citoyenneté, d'égalité et de respect du pluralisme religieux avec les particularismes qui s'en réclament.

S'ouvrir à l'Islam. — Sur un autre plan, ne devrait-t-on pas à la lumière de l'affaiblissement du projet nationaliste et de la vigueur de l'affirmation de soi islamiste, être attentif au fait que l'arabité est chargée de potentiel religieux et qu'elle perdrait beaucoup de sa force si elle en venait à se priver de ce qui ressemble à son «âme religieuse»?

Cette âme religieuse ne peut être appropriée par les chrétiens qu'à partir d'un double mouvement: celui du discernement de la présence du Christ dans le Coran et dans la culture arabo-musulmane, et celui d'une approche du mystère de Dieu en milieu non-chrétien. La visée christique de l'Islam, celle du Coran, des traditionalistes, des mystiques et des auteurs modernes est souvent reflétée dans une grande vénération marquée de piété et d'amour. C'est donc avec cette même piété et ce même amour que les chrétiens sont appelés à aborder l'expérience spirituelle des musulmans pour y saisir les images du Christ. Il s'agit là de rencontrer le Seigneur partout où il se trouve et, selon l'expression de Mgr Khodr, de «réveiller Celui qui dort dans la nuit des religions».

Ce cheminement s'appuie sur la certitude que le don de Dieu est libre. Il n'est pas lié aux textes de l'Écriture ni aux cultes auxquels nous sommes liés. De même, il ne peut être prisonnier des moyens de salut qu'il a lui-même insitités dans l'Église. Avant de se faire chair, le Verbe a semé sa semence (*Logos spermatikos*). Et il nous appartient de voir l'Islam, comme les autres religions et sagesses, dans le cadre de l'économie divine. La religion de la grande majorité des Arabes s'inscrit dans le dessein de Dieu, d'une façon qui peut nous échapper parce que mystérique, et comme telle cette religion

doit occuper la place qui lui revient dans la vision chrétienne du monde.

Souffrir et espérer. — Fidèle à cette ouverture spirituelle, l'Église ne peut détourner son regard de la souffrance des hommes et des femmes qu'elle est appelée à servir, qu'ils soient chrétiens ou musulmans. Et au cœur d'une conscience du national comme lieu de convivialité et afin que la recherche d'un modèle de société plus juste soit davantage qu'un dialogue d'intellectuels, il est impératif d'être solidaire:

avec les démunis et les assoifés de justice et de paix,

avec tous les Palestiniens pour qu'ils puissent retrouver leur patrie, leur dignité et leurs droits inaliénables,

avec tous les Libanais afin que la paix, l'unité et l'indépendance de leur pays soient restaurées.

«Seule une Église qui se veut pleinement dans la souffrance de nos pays, dans la patience, mais aussi le courage, une Église non du comportement, des particularismes ethniques et linguistiques maintenus dans un conservatisme de survie, mais une Église dispersée comme le sel, qui cherche son identité davantage dans sa vocation, qui prend conscience d'elle-même en marchant, qui ne regarde pas en arrière comme la femme de Lot, mais cultive le champ du monde, seule cette Église parlera au cœur du peuple dans le monde arabe»[8].

Tarek Mitri

Summary of Tarek Mitri. — *Paper read at Namur 24th November 1990 at the Yearly Catholic National Assembly for Ecumenism in Belgium. The Author, an Orthodox layperson of the Antiochean Patriarchate, teaches at the Orthodox University of Balamand (Lebanon) and is one of the staff members of the Council of Churches in the Middle East. In his text he describes the original experience of Orthodox Christians in the Middle East. He recalls their situation during the Ottoman period as the regime of the «millets» and later the part they*

8. Patriarche Ignace IV, *Allocution à la cathédrale Notre-Dame de Paris*, (juin 1983), in: *Contacts* XXXV, N° 123 (1983), pp. 275-276.

played in nationalistic mouvements. More recently the awakening of Islam and the Christian reactions which it incurs. T. Mitri earnestly pleads for Christian witness in the Arab world: in Arab lands Christians have an heritage which predates Islam and their witness must be expressed in Arab culture. Theocraties are out-moded, as is any monolithic restoration of a religious ethnic entity. The Christians of the East must seek a model of society which is not a carbon-copy of the West and which is open to the Christ dimension of Islam, ready to accept suffering but also looking ahead in hope in order to become a Church which can speak in the very heart of the Arab world.

La nouvelle Création,

Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij*

II. «SIMULTANÉISER» L'ESPACE AU-DELÀ DU SYMBOLE: DU RÉEL À LA LIBERTÉ

1. *L'espace et la «création».* — La nouvelle création ne peut ignorer cet autre aspect de la synthèse humaine concernant sa propre perception: l'espace. L'espace est une expression qui synthétise la connaissance et présente donc les mêmes vulnérabilités que toute synthèse humaine: elle est en une certaine mesure une illusion[51]. Quelle sera donc la différence entre l'illusion et l'imaginaire? Cette différence serait-elle simplistement inexistante, comme pourraient le faire supposer les raccourcis de la rationalisation brutale? Y a-t-il, par ailleurs, une possibilité d'accès ou un seuil d'introduction qui nous permette de passer de l'espace à la nouvelle création? Et quelles seraient les implications spirituelles qu'un tel passage comprendraient?

Si la mémoire est une question de grande actualité dans la gestion du temps communicatif, on peut dire que l'espace revêt une importance tout aussi impressionnante dans le contexte des échanges inter-culturels au-delà de l'espace ou des frontières de l'espace «localisé». On peut même dire que l'espace devient aujourd'hui un des thèmes centraux de la dynamique communicative. La question des espaces et de l'espace se pose à tout moment dans le jeu des échanges humains, surtout si ces échanges communicatifs se font à distance. Qu'est-ce que

* Voir la première partie de cette étude, *supra*, pp. 346-358.

51. P. FLORENSKIJ, *Zakon illjuzij*, in: *Stat'i po iskusstvu, o.c.*, p. 339-352.

l'espace humain? Et, dans ce village planétaire des communications de masse y a-t-il encore un ou des espaces? L'espace est-il matériel ou culturel? On parle de nos jours de sciences de la proximité ou «proxemics»[52] ... On sait à présent que les distances culturelles et intérieures peuvent être bien plus infranchissables que les distances et les espaces physiologiques et «topographiques». Tout cela, notre écrivain russe semble l'avoir pressenti. Il anticipe ainsi un examen articulé de l'expérience humaine de l'espace. Et — comble d'intuition — il commence par poser la question au niveau le plus avancé: celui de l'audio-visiuel ecclésial, c'est-à-dire au niveau iconologique, ou mieux «iconique».

Partons donc du point de départ iconique des réflexions florenskijennes sur l'espace de l'icône. L'âme de l'espace est-elle la simultanéité? Les trois dimensions de l'espace peuvent-elles se contracter et être vues toutes ensembles ou en une fois, comme le fait l'icône? L'accomplissement final des espaces dans la Sagesse de Dieu va-t-il dans ce sens?

Faut-il respecter l'espace tel qu'il est perçu? Les trois dimensions sont-elles les plus naturelles? Ou y a-t-il quelque secret plus mystérieux dont l'espace est l'antichambre? L'espace est l'extériorité de l'expérience[53]. Cette extériorité localise en trois dimensions notre cheminement de vie. Mais, en pensant à la dynamique tripartite de l'espace, allons-nous devoir aussi nous demander — comme pour le passé, le présent et l'avenir — quel est, de ces trois dimensions, celle qui donne l'impression la plus 'réelle' de l'espace (comme le présent pour le temps), tout en étant aussi la moins consistante? Sera-ce la profondeur? Florenskij introduit la problématique par le biais du ou des langages humains de la peinture. Un de ces langages est celui de la perspective. On sait qu'en peinture la perspective est une illusion optique qui évoque le réel. Florenskij remarque en ce sens: la technique de cette illusion est

52. Voir le volume IV de l'œuvre citée à la note 8 (*supra*, p. 349), en particulier les paragraphes sur les distances communicatives.

53. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 595 s.

née d'une «ré-éducation forcée» particulière de la raison humaine[54].

L'espace est-il le critère solide de la réalité 'une'? Ou existe-t-il une multitude d'espaces: géométrique, physique, physiologique, tactile, acoustique, olfactif, visuel, gustatif, organique[55]? L'espace est-il un contenant (dont le contenu serait le temps?) ou est-il pareillement un processus multiforme? Le temps et l'espace sont-ils ce double rythme de vie de la Sagesse ou de l'univers comme personnalité?

Mais alors, qu'est ce qui donne son unité à l'espace? C'est la lumière qui est à la fois matière subtilissime et continuité[56]. Par la lumière, la vision de l'espace devient possible. On ne peut approcher l'espace sans apprendre à le connaître et on ne peut le connaître sans le représenter. Mais chaque représentation de l'espace est conventionnelle; elle se réalise en fonction d'un moment dans une vision d'ensemble en mouvement[57] et fait partie d'une mémoire[58].

On peut se demander si l'espace ne serait pas une dimension du temps, plus que le temps une dimension de l'espace. Cette difficulté centrale se pose en partant des icônes et de leur impossible simultanéité spatiale. En voyant les trois murs de façade d'un édifice représentés simultanément (ou les trois côtés des tranches d'un livre), on dira: c'est impossible! Mais il est tout aussi impossible de voir les deux murs ou un seul simultanément. Simultanément on ne voit rien[59]! La représentation a organiquement recomposé la succession de la vision pour en faire une concentration synthétique offerte à la contemplation de qui désire y participer visuellement[60]. Qu'est-ce-qui est plus 'réel': le rien du moment spatial tel qu'il est ou la synthèse assimilée d'un temps de vision? Telle est la

54. *Idem, Obratnaja perspektiva*, in: *Stat'i po iskusstvu, o.c.*, p. 57 s.
55. *Ibid.*, p. 178.
56. *Idem, Nebesnye znamenija*, in: *Stat'i po iskusstvu, o.c.*, p. 57 s.
57. *Ibid.*, p. 184.
58. *Ibid.*, p. 185.
59. *Ibid.*, p. 186 s.
60. *Ibid.*, p. 186 s.

question que soulève la méthodologie de l'expressivité visuelle des traditions de l'Orient chrétien: l'*ikonopis*.

La création est-elle «là» ou la création est-elle partie intégrante d'un processus où rien n'est exactement ce qu'il est (ou, s'il faut plus exactement le préciser, chaque moment de vision est un rien) et où tout se «simultanise» en une spirale dynamique et sans frontières?

La création est-elle cette capacité de susciter une unité dans les espaces multiples? Comment parler de l'unité de l'expérience humaine? L'unité est-elle l'âme de la multiplicité ou est-elle une forme qui met en laisse la pluralité? Florenskij reprend l'idée d'unité et la présente comme l'actualisation d'un style[61]. La cohésion vitale de tous les éléments en un tout organique, voilà la potentialité de cette «ensemblitude» à la fois intérieure et extérieure: de cette *Sobornost'* matérielle-immatérielle de la prospective humaine. En ce sens, si la création est une unité, elle est une création à créer comme style. On voit déjà comment l'unité divino-humaine de la Sagesse ne sera pas une fusion monolithique mais s'apparentera bien plus à un style de régénération organiquement «ensemblisée».

L'unité organique devient possible 'chrétiennement' grâce à ce style de relation entre chaque personne humaine et l'univers: devenir amoureux dans l'attendrissement de compassion pour tout ce qui existe[62]. Là où l'ascétisme extra-christique est une fuite, l'ascèse chrétienne veut être une «manœuvre de sagesse» qui ne cherche pas la dure supériorité sur le réel, mais la joyeuse «unibilité» de tout dans cette sortie de l'oubli de la totalité divine et humaine présentes l'une en l'autre[63]. Par la divinisation de toute la création seulement la sainteté ne sera pas une sainteté qui méprise l'univers[64]. Être amoureux veut dire s'unir à tout(e) l'autre, enchanté qu'il (elle) soit qui il (elle) est, mais certes aussi sans le (la) laisser isolément ce qu'il (elle) était.

61. *Idem*, *Chramovoe dejstvo kak sintez iskusstv*, in: *Stat'i po iskusstvu*, *o.c.*, p. 46 s.

62. *Idem*, *Stolp*, p. 288.

63. *Ibid.*, p. 290 s.

64. *Ibid.*, p. 292.

2. *La réalité et la nouveauté individualisée.* — L'espace est-il l'entourage de l'individu ou l'individu est-il partie intégrante de l'espace qui l'assimile? L'individualité «créante» a voulu être un «je veux», mais sa volonté se nourrit de phantasmes[65]. Pour vouloir il faut exister, et exister veut dire se mettre à faire partie de l'organisme multi-humain: l'articulation d'une infinité d'autres en fonction desquels j'entreprends mon aventure de vie[66].

Est-ce que c'est l'espace qui est un tout où l'individu se pose et s'impose (l'interprétation contradictoire est-elle possible comme espace où l'individu est immergé et absorbé)? Est-ce là sa nouveauté? Le Tout, est-ce «la réalité» de l'espace ou bien est-ce la spécificité pan-humaine totale?

La question qui s'ébauche peu à peu est celle de la totalité spatiale comme continuité réelle, dans laquelle la nouveauté s'affirme comme sortie de cette continuité par l'individualité pensante. Une fois de plus notre auteur démembre l'idée que l'espace est une homogénéité continue. Il repartira encore des conditionnements de la représentation du réel: la continuité du transfert de chaque point du réel à un point de l'image implique déjà une rupture de continuité, une destruction de la forme[67]. L'illusion est-elle donc ce présupposé de continuité pour chaque catégorie ou niveau de la réalité: matérielle, humaine, divine repliée sur elle-même? En passant du réel à la représentation, il faut bien admettre qu'il y a beaucoup plus de dissemblance que de ressemblance[68].

La correspondance entre un atome de réalité et sa représentation est seulement «cutanée»[69]. L'individualité apparaît comme «cutanisation» de toute l'expérience, avec ses différents bagages de nouveauté. La terreur antique face aux destinées ultimes obligeait à s'arrêter à la peau des êtres[70]. La magie signifie agir sur l'âme par la peau, limite d'intervention pos-

65. *Idem*, *Obratnaja perspektiva, o.c.*, p. 136.
66. *Ibid.*, p. 137.
67. *Ibid.*, p. 168.
68. *Ibid.*, p. 170.
69. *Ibid.*, p. 175.
70. *Idem*, *Stolp*, p. 277 s.

sible au-delà de quoi règnent les puissances démoniaques[71]. L'individualité qui crée l'unité, c'est comme la perspective suggérée en peinture: celle-ci présuppose un moi fixe et immobile, passif devant l'objectivité du peintre: observateur «du réel tel qu'il est». Mais c'est là précisément ce qu'il y a de plus «irréel» (le moi et sa position fixe pour regarder d'un seul point de vue)[72]! Florenskij fait un diagnostic particulièrement prophétique à ce niveau. Les accusations de passivité et de manipulation des spectateurs sont lancées à profusion, de nos jours, contre les processus actuels de communication audiovisuelle et de masse. La passivité, nous suggère le penseur russe, est une attitude qui a modelé la personne humaine bien avant l'apparition des potentialités technologiques. C'est l'objectivité légitimisée qui a engendré la passivité, double dérapage. C'est le réel et sa finalité qui ont confirmé cette oppression de l'esprit dynamique dont la sensibilité actuelle se libère peut-être plus profondément qu'on ne le dit généralement. C'est par l'imagination que l'imaginaire pourra, peut-être, sortir de cette forme de léthargie.

Les points de vues particuliers sont toujours quelque peu illusoires et schématiques. La complexité est dans la simplicité du tout[73]. Le tout est antérieur à toutes les singularisations et individualisations. Ici encore, notre auteur anticipe génialement sur la prospective de vérité comme complexité dans le jeu communicatif des informations qui sont source de connaissance, d'action, de vie[74].

3. *L'espace et la sortie de l'illusion: la voie symbolique.* — Pour reproduire la nature de manière naturelle il faut en fait déployer un nombre impressionnant d'artifices qui créent l'illusion d'optique selon des conventions et des conditionnements bien précis. Mais alors, quelle est cette 'unité naturelle' et cette nature unitaire que l'on évoque généralement? Cela ressemble

71. *Ibid.*, p. 275 s.

72. *Idem, Obratnaja perspektiva, o.c.*, p. 177.

73. *Idem, Lettre à Kirill (24-12-36)*, in: *Lettres de prison et du camp, o.c.*, p. 54 s.

74. Voir le volume V de A. Joos, *o.c.* (cf. *supra*, note 8), sur l'articulation de l'information.

plus à une incantation magique qu'à une solide fidélité à la réalité[75]! Où est et en quoi consiste cette nature telle qu'elle est? Notre théologien pose donc la question parmi les plus débattues de notre temps, celle de la normativité du naturel en tant que tel et de la légitimité de l'artificiel dans la mesure où ce dernier ne se conforme pas au naturel. Qui plus est: l'ascèse iconographique est une ascèse qui renverse, ou encore «qui ne respecte pas» ce qui est 'l'expression naturelle' de la réalité. Cette approche illustre mieux qu'aucune autre le renvoi du mot «ἄσκησις» au sens de «former bizarrement»[76].

La perspective et ses lois ne sont pas une propriété naturelle des choses. Le langage de la perspective est un langage symbolique, parmi d'autres possibilités d'approches symboliques[77]. Comble d'ironie, ce qui semble le plus fidèle au réel est en fait le plus illusoire dans le sens donné au symbole par les inguérissables positivistes rationalistes.

Mais alors, quelle est la spécificité de la voie symbolique? Ce n'est pas une synthèse que j'applique aux choses, non, c'est — au contraire — une récapitulation qui me précède dans l'ensemble de l'univers[78]. Ainsi nous disons symboliquement que Dieu est lumière non par déduction et construction mentale (ceci pourra se vérifier ensuite ou comme procédure additive) mais en fonction de cette récapitulation qui nous précède et qui constitue le message de la lumière: unité de vraie pureté, et libre relation d'ensemble[79].

La voie symbolique est plutôt un itinéraire de mémoire, mais une mémoire retournée. Là où la mémoire progressive recueille des données extérieures par les sentiers de l'information intérieure de l'expérience humaine[80], la mémoire symbolique récapitule des données intérieures par les chemins de la

75. P. FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva, o.c.*, p. 155 s.
76. LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1961.
77. P. FLORENSKIJ, *Obratnaja perspektiva, o.c.*, p. 160 ss.
78. *Idem*, *Nebesnye znamenija, o.c.*, p. 58 s.
79. *Ibid.*, p. 59 s.
80. Voir le volume III de A. JOOS, *o.c.* (cf. *supra*, note 8), sur les signes, et le volume V sur l'information.

sensibilisation 'extérieure' de l'expérience humaine[81]. La mémoire d'information (et informatique) est temporisante. L'incisivité symbolique est spatialisante. Le symbole, pour reprendre notre perspective florenskijenne, est une «simultanéisation» tandis que l'assimilation informative est une «temporalisation». Le symbole «simultanéise» audio-visuellement la mémoire d'éternité, les archétypes ou les sources les plus mystérieuses de notre aventure humaine[82]. Le symbole est une étincelle d'âme[83]. Le symbole donne un accès immédiat à cette expérience autre, bien qu'il semble bien plus matérialisant et primitif aux ingénieux constructeurs de la rationalité infaillible.

Le symbole iconique «simultanéise» et retourne l'entrée progressive du spectateur dans le cadre évoqué. Il ne décrit pas en attendant que l'observateur se situe face à la description audio-visuelle. La perspective inversée s'avance d'elle-même vers la personne qui est surprise et peut-être prise par cette incitation à se laisser pénétrer par un tel assemblage de plumes de lumière. Sans cette capacité d'aller au-delà, aucune œuvre d'art n'est dite telle[84].

La mémoire symbolique est à la fois archaïque et innovatrice[85]. Mais, étrangement, son innovation n'est pas le fruit des conditionnements extérieurs ou temporalisants (de nouveaux événements), mais surgit comme nouvelle expérience intérieure (ou mystique, ou divino-humaine, ou spirituelle). C'est ainsi que l'innovation de l'icône de la Trinité de Rublëv naît de l'expérience trinitaire nouvelle[86] donnée à l'Église dans et par la maturation ecclésiale que l'on sait. L'archaïsme des symboles, dans leur répétitivité formelle peut même énerver face au badinage des petites nouveautés que l'on présente comme des nouvelles ou des informations (voire sensationnelles).

81. Voir le volume VI de A. JOOS, *o.c.* (cf. *supra*, note 8), sur le symbole et la symbolique.
82. P. FLORENSKIJ, *Ikonostas, o.c.*, pp. 240-241.
83. *Idem, Stolp*, p. 225 s.
84. *Idem, Ikonostas, o.c.*, p. 222 s.
85. *Ibid.*, p. 241.
86. *Ibid.*, p. 239 s.

Le symbole qui nous intéresse ici est celui de la Sagesse: la luminosité translucide et pénétrante, poudre luminescente qui relie tout à tout et fait percevoir l'ensemble dans une coloration multiple, matière de l'immatériel[87]. C'est la luminosité colorée qui crée les liens de toute la réalité, ces liens deviennent la relation transparente qui s'ouvre à la transcendance. Le symbole de la luminosité comme 'souvenir' divin est mémoire ancestrale dans un grand nombre de cultures[88]. La luminosité devient beauté par la traduction de l'amour de Sagesse en amour embellissant: la philocalie ou *dobrotoljubie*[89]. La beauté doit être découverte, dans le sens de la génialité humaine qui découvre (trouve et fabrique créativement en même temps). La beauté n'est pas pensable sans l'intervention de l'initiative humaine. La beauté des icônes sera telle comme transgression.

4. *L'espace, le symbole et la liberté.* — Si la vérité est une spirale de temps, la liberté sera-t-elle une problématique 'd'espace'? La liberté pourrait-elle exprimer, comme synthèse humaine, la caractéristique propre de l'expérience spatiale: la discontinuité[90]? La créativité de nouveauté serait-elle aussi l'actualisation de cette discontinuité du contexte vital? Mais alors, comment la liberté pourra-t-elle jamais être source d'«unibilité»? Peut-être précisément en considérant la plénitude d'unité comme «multi-unité» (ou *vse-edinstvo*).

Pavel Florenskij nous propose un accès par l'espace à la nouvelle création de la Sophie divinisée et divinisante. Cette voie est bien évidemment — pour un orthodoxe russe — la voie des icônes. Elles nous apprennent beaucoup sur l'espace, sur la re-création de l'espace au-delà des fragmentations de l'expérience spatiale habituelle. Elles nous apprennent aussi nombre de choses sur l'artificialité des compositions comme dépassement des conditionnements inscrits dans la nature.

87. *Idem*, *Nebesnye znamenija*, *o.c.*, p. 59 s.
88. *Idem*, *Stolp*, p. 105 s.
89. *Ibid.*, p. 99.
90. *Ibid*, *Obratnaja perspektiva*, *o.c.*, p. 127.

La clé d'intuition de cette ouverture particulière est la *obratnaja perspektiva*, la perspective inversée[91]. Ce qui nous intéresse directement, ici, sont les deux critères soulignés par notre auteur: la composition artificielle et la liberté de création[92]. Notons donc tout d'abord cette vision relationnelle de la liberté qui s'exprime non comme naturalisme mais comme artificialité ou réagencement de la nature telle qu'elle est donnée. Cette liberté est une transgression[93]. La transgression est possible et humainement éthique parce que la perception de la tridimensionalité est seulement un des langages ou une des lectures de l'expérience humaine[94]. Le monde culturel égyptien et chinois se sont libérés de l'orthographe de la perspective, car cette approche ne couvrait pas l'intuition de totalité qu'ils avaient articulée (partiellement)[95]. L'art scénographique a voulu reconstituer le réel pour les besoins du théâtre et instaura le problème de la perspective. Mais cette duplication fidèle est une tromperie de l'illusion, surtout en fonction d'une projection de la vie comme spectacle[96]! Notre premier pas est déjà significatif: qui veut être fidèle en dédoublant le réel, réduit la vie de manière illusoire à un spectacle. Celui qui, par contre, est libre par l'artificialité prend sa place dans le flux profond de l'existence! Nous sommes bien au centre de toutes les grandes questions de l'anthropologie de la communication et des langages d'aujourd'hui (et de demain surtout?)[97].

On pourrait presque dire: tout est artificiel mais tout n'est pas illusoire. L'assimilation de l'expérience par la génialité humaine est libre, c'est-à-dire qu'elle a d'innombrables langages pour représenter ce qui est vécu et l'intégrer dans sa mémoire et sa connaissance. Le risque serait que l'humanité s'enchevêtre, se perde et se confonde dans le labyrinthe de sa

91. *Ibid.*, p. 117-192.
92. *Ibid.*, p. 117-120.
93. *Ibid.*, p. 123.
94. *Ibid.*, p. 124.
95. *Ibid.*, p. 124.
96. *Ibid.*, p. 125 s.
97. Voir *supra*, p. 349, note 8.

propre liberté[98]. La liberté est précisément cette multi-unité dans toute sa diversité plurielle. Il n'y a pas de Tout sans cette liberté multipliante. La restriction ou la mise en norme de l'expérience en une seule voie (éventuellement la voie mathématique pour le calcul des lois de la représentation du monde [la perspective, par exemple]) d'expression communicative, est une présomption hautement illusoire[99]. La totalité multiple devient unité comme acte de liberté. L'acte de liberté peut aller dans le sens de l'«unibilité» ou dans celui du déchirement[100].

III. La «Sophia» divinisante et divinisée. La Vierge, l'Église, l'Ange: «totaliser», «conciliabiliser» et «messagifier» l'Univers en Dieu

Nous arrivons finalement aux trois évocations de la «Sophia» divino-humaine ou théanthropique: rencontre entre le divin et l'humain ou, encore, récapitulation personnifiée de la nouvelle création. Les trois verbes proposés ci-dessus peuvent paraître barbares. Comment comprendre ces trois transpositions verbales du thème de la Sagesse divino-humaine? Il s'agit simplement de traduire par des verbes les trois types iconographiques de la Sophia: la «Vierge», l'«Église» et l'«Ange»[101]. L'ange est un messager, l'Église est une conciliation conciliante, la Vierge Marie est l'ouverture à la plénitude de grâce. Ce sont les trois passages de la Sagesse pour accomplir les destinées de l'univers dans la «beauté». Pour saisir l'originalité de l'approche sophianique, il est fort important de comprendre la teneur intrinsèque que les termes linguistiques reçoivent dans l'usage de l'auteur et de ne pas se limiter à une traduction terminologique extrinsèque. Au-delà des variantes expressives de la Sagesse-Sophia, les différentes typologies et les diverses compositions iconographiques offrent une prospective unique, une exploration-révélation articulée (mais pas toujours explicite) de la rencontre divinisante entre l'univers et Dieu.

98. P. Florenskij, *Obratnaja perspektiva, o.c.*, p. 171.
99. *Ibid.*, p. 171.
100. *Idem*, *Stolp*, p. 209-211.
101. *Ibid.*, p. 370 s.

Comme Messager-Message total, l'Ange de la Sophie constitue la convergence de la conscience mystique et de la conscience naturelle[102]: condition d'intégration pan-humaine en vue d'une compénétration sans confusion entre la personnalité de l'univers et la Vie en Dieu. Les dimensions spirituelle, ascétique et théologique de la Sagesse se fondent en un grand pari qui se dessine de l'ancien Orient chrétien à la tradition russe orthodoxe: l'intégration des éléments les plus précieux de l'héritage religieux de l'humanité dans la prise de conscience chrétienne (et *vice versa*) vers une plénitude qui n'exclut rien de ce qui porte à la conciliation ultime de tout en Dieu[103].

1. *«Totaliser»: c'est-à-dire, inverser le temps par l'imaginaire vers la vérité comme plénitude.* — La Vierge évoque l'état de vigilante 'préparation': sa représentation près de l'autel et l'indication de ἑτοιμασία, préparation (pour la divine liturgie) en est l'expression symbolique[104]. La virginité est-elle la préparation d'une 'lignée' spirituelle, capable de rendre possible l'ouverture de plénitude de la part de l'expérience humaine[105]? La Vierge Marie devient-elle partie intégrante de cette lignée, selon certaines représentations ou présences iconographiques, comme organiquement troisième: dans l'ordre, le Christ, la Sophia et ensuite la Vierge[106]? La virginité ou les virginités[107] en Dieu expriment la *celomudrie*: disponibilité et actualisation de plénitude.

La *celomudrie* évoque une totalité qui n'est pas désintégrée mais qui garde sa simplicité d'unité[108]. La *celomudrie* est le contraire de la surcharge déviante et étouffante[109]. On comprend tout de suite comment la virginité sera une mémoire inversée qui se libère de l'accumulation de données grâce à la récapitulation intérieure: la voie symbolique. La pratique

102. *Ibid.*, p. 372 s.
103. *Ibid.*, p. 383 s.
104. *Ibid.*, p. 372 ss.
105. *Ibid.*, p. 357.
106. *Ibid.*, p. 375 s.
107. *Ibid.*, p. 386 s.
108. *Ibid.*, p. 180.
109. *Ibid.*, p. 181.

ascétique est celle qui «donne l'orientation de totalité simplifiante»[110] à l'existence et à l'expérience. Elle crée un style de vie (voir la référence à la beauté comme style). La virginisation de l'univers est donc cette sagesse d'ensemble qui surgit de l'attente humaine exprimée comme simplicité de pureté des cœurs et des esprits, libérant la vie de ses excroissances parasites[111]. C'est cette pure simplicité d'âme qui permet de tout accomplir sans se croire le centre de tout, sans l'auto-exaltation de tant d'ascétismes héroïques[112]. L'héroïsme peut être une rèelle jouissance de soi, même dans les pires confrontations que l'on échafaude en soi-même et contre soi-même ainsi que contre les autres[113].

Quelle est donc cette totalité de la *cel'nost'* (de la *celomudrie*) qu'évoque notre penseur? Si la virginité exprime, en termes chrétiens, cette ouverture de la personne dans le temps vers le Règne de Dieu au-delà du temps, ne trouvons-nous pas ici les données fondamentales de la compénétration que notre premier chapitre suggérait: par la mémoire (même technologiquement sophistiquée) la compénétration du matériel et de l'immatériel? La symbolique de la virginisation ne va-t-elle pas dans ce sens? Et, d'autre part, cette compénétration inversée dans le temps n'inclut-elle pas cette sortie de la complexité comme accumulation incontenable? Certes, cette compénétration ne fera que manifester plus explicitement l'enjeu de l'ouverture ou du repliement de l'esprit (de la tête) de l'univers (selon l'image de sa personnalisation), ou, mieux, hâtera le dénouement décisif (évidemment, la compénétration n'est pas comme telle ou automatiquement le seuil de la nouvelle création). Ce qui nous semble significatif, au contraire, est l'évocation de l'accès à la totalité, telle qu'on peut la saisir aujourd'hui, récapitulée par la typologie de la Sophia.

2. *«Conciliabiliser»: c'est-à-dire, renverser l'espace par la symbolique vers la liberté comme compénétration conciliante.* —

110. *Ibid.*, p. 268 s., 264.
111. *Ibid.*, p. 352.
112. *Ibid.*, p. 341 s.
113. *Ibid.*, p. 450 ss.

La nouveauté, c'est isoler un moment de la totalité, «oubliant» que le tout a été donné dynamiquement ensemble. La création individualisée, c'est isoler un contexte de la plénitude de Vie, «oubliant» que le tout est une personne qui est déjà interlocutrice ensemble-avec-et-en Dieu. Le pari de la Sophia divino-humaine est «d'ensembliser» de fond en comble.

Nous savons que la question de «l'ensemblisation» a été une des perspectives ecclésiologiques reconnues comme spécifiques de la pensée florenskijenne[114]. On sait aussi que l'intuition de l'Église comme mystère «d'ensemblitude divino-humaine» est typique de la pensée «sobornostique» orthodoxe russe: la *Cerkov' sobornaja* ou la *Sobornost'*[115].

Qui s'affirme comme personnalité se singularise comme novateur. Qui s'impose comme individualité apparaît comme créateur. Parfois, une approche partielle veut s'imposer avec une insistance exagérée et se présente comme un tout, une totalité: c'est la méprise de l'hérésie[116]. Pour s'ouvrir à l'intuition illimitée du tout il faut se désingulariser et se désindividualiser! C'est la voie que nous indique le mystère divin: Dieu qui se désapproprie de ses plénitudes infinies[117]. Dieu se désingularise et se désindividualise pour pouvoir «s'ensembliser». On voit sans peine comment Dieu s'est attendri en son Amour et comment il s'anéantit dans le don indélimitable de Soi. Nous voici au cœur du dévoilement slave oriental sur l'*umilenie* (l'attendrissement évangélique) et sur l'*uničiženie* (la dépossession d'anéantissement kénotique)[118]. Rien d'étonnant, dans cette prospective, que l'univers personnalisé ait pu, lui, s'exalter et s'idolâtrer face à un Dieu qui semble se dérober comme Grandeur, Puissance et Pouvoir.

L'univers est une personne; mais, rivée sur elle-même, chaque personne n'a voulu être que son propre univers. La Sagesse

114. S.I. FUDEL', *Ob o. Pavle Florenskom*, Paris, 1988, p. 18-29.

115. Voir, entre autres, A. JOOS, *La conciliarità o «l'insiemità conciliabile» nella teologia della sobornost' (соборность) ortodossa russa recente*, in: AA.VV., *Atti del convegno «conciliarità e autorità nella Chiesa»*, Bari, 1989 (avec bibliographie).

116. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 161.

117. *Ibid.*, p. 324 s.

118. Cf. A. JOOS, *o.c.* (cf. *supra*, note 115).

déchue se déchire elle-même: c'est à l'intérieur de l'univers que le Grand-Sorcier-Faucon-Noir démembre l'Oiseau-de-Feu-de-Lumière. On comprendra aussi que l'acte d'unité (et non l'état d'unité)[119] ne pourra que s'accomplir comme dépossession méthodologique, c'est-à-dire ascétique. Nous arrivons ainsi à la classique *dobrotoljubie* (la 'philocalie' de l'hésychasme russe orthodoxe). Il faudra inverser le temps qui a oublié et il faudra renverser l'espace qui s'est replié illusoirement sur lui-même.

Pour vivre cet auto-anéantissement (qui n'est pas auto-destruction: ne pas se posséder et non se supprimer), la condition irremplaçable est la liberté d'engagement et d'intuition[120]. C'est par cette voie qu'il est possible de surmonter le magma terrien[121]. L'Église représente cette aventure de liberté radicale en l'Esprit. Elle est évoquée iconographiquement comme un ciborium qui recueille en elle les sept dons de l'Esprit-Saint[122]. Elle rend l'unité possible comme «acte d'ensemblisation», nerf vital du pari ultime que réalise la Sophia et source d'où peut naître cette nouvelle création, ce nouvel Être[123].

L'Église est le point de rencontre entre le divin et l'humain, non pas parce qu'elle conditionne et gère cette rencontre, mais parce qu'elle est le geste initial de rencontre et d'accueil de la part de Dieu. Elle est la 'réalité' de cet accueil (la pré-existence n'est pas une question de durée et «l'ecclésification» n'est pas une question d'appropriation)[124]. C'est pour cela qu'il est préférable de parler en termes de conciliabilité divino-humaine.

Plus que jamais, c'est dans le contexte actuel qu'apparaît avec plus d'intensité le sentiment d'angoisse diffuse et imprécise (malgré le dépassement des limites de l'espace, malgré la capacité de joindre quiconque à des distances inter-continentales) d'isolement et d'absence de liens vivants et enthousiasmants avec les autres. Combien de nouveaux mouvements religieux ne sont-ils pas des expressions de cette terreur cachée

119. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 335 s.
120. *Ibid.*, p. 325.
121. *Ibid.*, p. 350 s.
122. *Ibid.*, p. 376 s.
123. *Ibid.*, p. 326.
124. *Ibid.*, p. 346.

d'être seuls? «L'ensemblisation», comme Église, devient une priorité que les prophètes de la *sobornost'* évoquaient déjà depuis le siècle passé. Il n'y a là aucune 'minimisation' ecclésiologique à soupçonner envers les 'structures' mentales ou organisatives de l'appareil ecclésiastique. Il s'agit simplement d'un coup d'œil d'avenir, qui indiquait en son temps certaines priorités que le mouvement de civilisation communicative actuel semble bien confirmer.

3. *«Messagifier»: c'est-à-dire, prospecter l'univers entier comme «message» d'amour par la beauté de réponse humaine en Dieu.* — L'ange sophianique récapitule les typologies de la Vierge et de l'Église. Tout le monde sait que l'ἄγγελος est le messager et qu'il n'y a pas de messager sans message. Mieux encore, dans le contexte de personnalisation, c'est le message même qui se personnalise en messager. L'ange pourpre porte en lui les promesses et les inquiétudes du cheminement humain. Il n'est guère question ici d'une symbolique de désincarnation. Qui dit message dit naturellement communication du message.

Est-ce donc de Kiev que provient l'intuition de ce type spécifique de représentation de la Sophia: le 'bastion indestructible': synthèse de la Vierge et de l'Église en une Orante universelle[125]? L'univers a un Ange gardien[126]. Voilà donc le Messager-message qui donne une personnalité à l'organisme universel. Nous savons aujourd'hui que c'est le message (la capacité de dire en communiquant) qui fait de la personne un être authentiquement humain. Mais quelle est cette personnalité?

L'Ange sophianique est un Ange impérial[127]. L'Ange impérial est contextualisé parmi les sphères célestes remplies d'étoiles. Cela indique la «cosmocratie» d'où se dresse la Sagesse[128]. C'est la Sagesse qui édifie la maison[129]. La multitude que la Sagesse présente à Dieu ne se trouve pas sur les nuages mais

125. *Ibid.*, p. 382.
126. *Ibid.*, p. 326.
127. *Ibid.*, p. 372.
128. *Ibid.*, p 375.
129. *Ibid.*, p. 358 s.

sur la terre[130]. La cosmocratie peut nous introduire à l'intuition de l'auto-gestion émancipée de l'univers. C'est la multitude sur terre qui formulera son message et qui deviendra un messager avec lequel Dieu entre en dialogue. La Sagesse est aussi le Nom[131] de la maison commune qui s'édifie. Elle est le langage du message.

La source de ce qui nous rend pleinement humains, le verbe, se fait enracinement de divinisation[132]. C'est ainsi que se dessine la personnification de la Sophia[133]. Notre bref parcours arrive ainsi à son terme par une référence des plus évocatrices: la personnification du message, centre nerveux de l'humanité dans son auto-gestion pleinement mûrie. C'est à partir de cette prise en main de sa propre destinée que la personne universelle pourra laisser entrevoir l'accomplissement qui se dessine potentiellement: la beauté.

La beauté n'est pas un code intouchable et immuable qui définit la perfection. Ce n'est ni un code formel, ni un code magique (en musique on pourrait dire que Tchaïkovsky vit d'habileté formelle et Skrjabine de séduction magique); non, la beauté est vraie si elle «transforme la vie»[134]. L'irréalité, c'est de vouloir s'échapper de la spécificité propre de chaque expérience[135], disons, de chaque style de langage. Florenskij part de l'interprétation de la beauté comme style[136]. Le style, c'est l'ensemble d'un message artistique qui se compénètre et s'harmonise en toutes ses parties pour se présenter comme un tout dynamiquement «ensemblisé». On pourrait dire que la Sophia est beauté[137] en ce sens. Elle est ce style de message qui est donné en réponse à la kénose d'amour de Dieu en tout et en tous. Elle (qui «angélise» en faisant devenir mes-

130. *Ibid.*, p. 378.
131. *Ibid.*, p. 346 s.
132. *Ibid.*, p. 326.
133. *Ibid.*, p. 383.
134. *Idem*, *Lettre à Olga (23-3-1937)*, in: Lettres de prison et du camp, *o.c.*, p. 65-66.
135. *Ibid.*, p. 66.
136. *Idem*, *Chramovoe dejstvo kak sintez iskusstv*, *o.c.*, p. 46 s.
137. *Idem*, *Stolp*, p. 351.

sage) concilie chacun avec tous en vue de préparer la Totalité régénérée en Dieu («ecclésiabilité» et «virginisation»). Nous voilà, une fois encore, renvoyés aux trois types qui personnifient et personnalisent la Sagesse divino-humaine.

La beauté, c'est ce qu'on cherche, ce qu'on trouve et ce que l'on recompose humainement en Dieu (telles les plumes de lumière). Voilà donc le chemin vers la nouvelle création.



Qui ne comprend le temps que comme une espèce de suite logique et l'espace comme un angencement mécanique devrait d'abord s'éduquer aux sciences de la probabilité avant de se permettre d'exclure l'approche organique qui s'évoque comme Sagesse divino-humaine[138]. Tel est le conseil de Florenskij.

Les deux difficultés qui bloquent la réflexion chrétienne dans son pèlerinage vers la nouvelle création sont peut-être celles-ci: comprendre le temps comme une succession progressive et l'espace comme une continuité statique. Succession et structuration: ne sont-ce pas là deux restrictions mentales qui se sont insinuées dans la théologie doctrinale elle-même et qui assument comme une évidence l'*a priori* logique et mécanique? La succession se développe comme principe de légitimité (c'est-à-dire un ordre acceptable et garanti dans le temps); la structuration renvoie à une articulation de finalité (c'est-à-dire un sens acceptable et garanti dans le contexte de vie). Les contextes de légitimité et de finalité n'ont-ils pas été les plus systématiques et les plus incisifs dans les polémiques entre chrétiens durant ces deux millénaires[139]? N'est-ce pas précisément à cause du tissu implicite de la légitimité comme succession garantie et de la finalité comme structuration significative de l'action et de la pensée, qu'il a été si difficile de penser l'Église en termes organiques? Pour mieux saisir l'originalité organique de la vie dans le temps et l'espace, vers l'accomplissement transtemporel et transspatial, ne faut-il pas comprendre

138. *Ibid.*, p. 546.

139. Voir l'illustration de cette interprétation dans A. JOOS, *o.c.* (cf. *supra*, note 115).

la personne humaine, non comme une logique de vie ou une structure d'existence, mais comme un système nerveux d'où surgissent les impulsions vitales[140]? Et si «l'univers est une personne» (comme Sagesse divino-humaine), ne faut-il pas l'imaginer comme un ample système nerveux?

Florenskij continue: si la personne est une système nerveux, il y a une triple ascèse humaine en rapport aux trois centres de ce système nerveux conscientisé. Il y a l'ascèse et la gymnastique du ventre, de la poitrine et de la tête. Le yoga est une ascèse de la tête (arrivant jusqu'aux seuil de l'occulte), il existe des ascèses orgiastiques antiques et modernes, ou des ascèses du ventre (certains usages catholiques, selon notre auteur, s'y réfèrent)[141]. Mais l'ascèse doit rythmer essentiellement le cœur: le porter à la parfaite assimilation de la paix donnée en l'Esprit. C'est ainsi que le système nerveux qui tisse l'univers et se noue en la personne humaine (qui devient ainsi un univers concentré) pourra surmonter l'émotivité épidermique et la passivité du spectateur influençable. C'est cette ascèse qui permettra d'inverser le temps sans que l'imaginaire devienne illusion et renverser l'espace sans que le symbole devienne mirage.

Une fois encore, nous voilà à la croisée des chemins de l'anthropologie de communication: la communication actuelle est le système nerveux de la communauté humaine[142]. La névrose audio-visuelle aura besoin d'une ascèse bien appropriée si l'on veut offrir à l'*homo communicans* de la technologie de demain (après l'*homo sapiens*, qui n'était, d'ailleurs, qu'un *homo loquens*, piètrement *sapiens*) une méthodologie intérieure qui puisse le rendre disponible à la nouvelle création. Ce devrait être: une ascèse du cœur pour agir sur le système nerveux. Et cela se fera non pas individuellement, mais «pan-humainement» (on dirait aujourd'hui: par les langages de masse). C'est là une nouvelle dimension de la Sagesse divino-humaine, théanthropique, qui dévoile son ampleur et ses rythmes. N'est-ce pas

140. P. FLORENSKIJ, *Stolp*, p. 266 s.

141. *Ibid.*, p. 266 s.

142. Voir les développements de ces intuitions depuis M. McLuhan jusqu'aux recherches des commissions sur la communication de l'UNESCO des années Quatre-Vingt dans: A. JOOS, *o.c.* (*supra*, note 8).

ainsi qu'on accueillera dans la conscience chrétienne le don le plus précieux de l'intuition spirituelle des traditions orthodoxes slaves orientales: la «non-résistance évangélique»[143], ou la «parfaite tranquillité»[144] dont parlent certains auteurs spirituels d'occident?

André Joos

SUMMARY. — *Second part of a paper read at the Chevetogne Symposium 1989 on Justice, Peace and the Integrity of Creation which deals with the new creation in the works of the Russian thinker Paul Florenskij. This is presented as the meeting of the divine and the human in the Sophia. This is where the Sophia comes in making divine and divinized: the Virgin, the Church, the Angel. The undertaking is to totalize the universe in God, to make it «togetherness» and «message» in Him. This path towards the new creation has two problems to resolve: that of time as a progressive succession and that of space as a static continuum. The idea of humano-divine Wisdom goes beyond these problems by considering the whole cosmos as a person which leads to an anthropology of communication.*

143. Voir sur cette dimension ascétique des traditions slaves orientales l'article cité, *supra*, à la note 115.

144. Voir les convergences entre Rosmini et Solov'ëv sur ce point dans A. Joos, *Antropologia ed ascetica in Rosmini e Solov'ëv*, (conférence au congrès international «Filosofia e ascesi in Antonio Rosmini»), Trente, 1989.